SER Y DURACION

1. — *El ser, fundamento de todo problema*

El ser no puede ser definido, pues es la noción más evidente, más universal y primera, que no tiene por encima de ella una noción genérica que se determine por una diferencia específica; y a la vez es una noción que está en todas y cada una de las notas de cualquier realidad, aún en las más determinadas e individuantes, a las que esclarece y da sentido, ya que sin el ser cualquier nota real —actual o posible—, quedaría reducida a la nada absoluta. Es la nota más abstracta y a la vez paradojalmente la más concreta, pues nada hay que no sea de alguna manera ser.

Más aún, a diferencia de otros objetos de estudio, el ser no está puesto delante del ser interrogante, está también dentro del sujeto de la misma pregunta sobre el ser.

Tratamos, pues, no de definir, sino de tomar conciencia de esta realidad que está presente y confiere realidad a toda realidad concreta, de esta noción que es la luz que ilumina todo otro concepto. Cualquier concepto es siempre *un modo de ser.*

El *ser* es lo mismo que lo que es o existe o puede existir; es lo opuesto a la nada. La *existencia* es lo mismo que el ser o perfección, el *acto de ser,* aquello por lo cual un determinado ser —*esencia*— *es* o no es nada [1]. De aquí que sólo desde el ser se pueda plantear el problema del ser y de su aprehensión, porque sobre la *nada, nada* se puede preguntar, y la *nada nada* puede preguntar. El mismo problema gnoseológico o del conocimiento del ser supone ya en su planteo el ser y su aprehensión cognoscitiva, ya que sin ellos el problema no podría ser ni formularse. *Somos y conocemos el ser.* El *ser* simplemente es, se impone, como dice Lavelle y él y su aprehensión son el fundamento, sin el cual ningún problema puede plantearse, ni tiene ni siquiera sentido.

---

[1] "La razón del ente se toma del acto de ser —*essendi*—" (*Ver.* 1, 1,). "El esse se dice del acto del ente en cuanto ente" (*Quod.*, IX, 3); Cfr. S. *Th.*, I., 13, 1 ad 2.

2. —*La de-velación del ser en el conocimiento intelectivo*

Sólo el hombre es el ente en quien el ser se *de-vela* o se *hace presente* y, por eso, el hombre es el *Dasein,* el "ser aquí" o, según los últimos escritos de Heidegger, "el aquí del ser".

Con más rigor Aristóteles había visto antes que *"la inteligencia es el lugar de las esencias o modos de ser"*. Y "el alma es en cierta manera todas las cosas".[2]

Porque la de-velación del ser únicamente es posible en un ser enteramente inmaterial o espiritual. Porque ningún ser material es capaz de tener presente a otro: puede unirse —substancial o accidentalmente— o mezclarse con él. Pero nunca estar frente a otro de una manera consciente. Además por la limitación o potencia pasiva que implica el ser material —la "materia prima" de Aristóteles—, su ser está limitado y reducido siempre a sí mismo.

Por consiguiente, el conocimiento o aprehensión formal del ser como tal implica superación de la materia, es decir, supone que un ser esté liberado de la coartación o potencia limitativa de la materia, sin mezclarse ni unirse con él, y pueda poseer en su acto a otro ser en cuanto otro u *ob-jectum,* y lo posea en la riqueza de su acto de ser, en el cual comienza a existir el otro ser en cuanto otro o trascendente al mismo acto de conocer. El conocimietno del ser se constituye por una concentración o riqueza del acto de ser —por la liberación total de la limitación o potencia de la materia, por la *espiritualidad—,* que puede dar cabida o existencia en su mismo acto de ser a otro ser en cuanto otro.[3]

El ser en cuanto tal no es sensible, no es captable por un conocimiento que —aunque inmaterial en cuanto conocimiento— depende a la vez de la materia, como es el conocimiento de los sentidos.

El carácter inmaterial del *ser en cuanto ser* —aún del *ser* de las cosas materiales— sólo puede ser aprehendido por un ser espiritual, ante el cual puede de-velarse en cuanto tal y ser acogido como otro u *objetivo* en la rica inmanencia del acto de aquél.

Más aún, el ser en cuanto tal no tiene límites, es infinito —comprende a Dios y al ser finito existente en acto o potencia— Por eso su aprehensión o cabida en el acto de entender, de un modo conciente o *como otro u objeto,* implica en este acto aprehendente la liberación total de la limitación material, porque de otra suerte la

---

[2] *De An.,* III, 843 y 21; y el *Com.* de SANTO TOMÁS, *In de An.,* III, Lec. 13, n. 787 y sgs. Cfr. *S. Th.,* I, 79, 7.

[3] "Porque la perfección de una cosa no puede estar en otra según el ser determinado que tenía en sí misma; y, por eso, para poder estar en otra, es necesario considerarla en aquellas notas que la determinan. Y como quiera que las formas están determinadas por la materia, por eso, una cosa es cognoscible en cuanto se separa de la materia". (SANTO TOMÁS, *De Ver.,* II, 2). A continuación Santo Tomás señala los diversos y crescientes grados de separación de la materia, hasta la perfecta o espiritualidad y, más allá todavía, el Acto puro, libre de toda potencia.

aprehensión quedaría limitada a determinados objetos, como acaece en el conocimiento sensitivo dependiente del órgano corporal.[4]

De ahí el caso único y maravilloso del conocimiento, que nada tiene que ver con los demás seres materiales: en el ámbito de la unidad de un acto de ser —el entender— existe otro ser en cuanto otro distinto de él, o en otros términos, el acto de entender puede dar de su acto de ser o existir a otro ser para hacerlo ser o existir en él, pero en cuanto otro, a saber, sin perder su realidad trascendente objetiva de ser.

Esta posesión inmaterial de un ser distinto del propio, que está presente en cuanto otro o trascendente a él en su acto inmanente, es *única, precisamente porque es espiritual* y enteramente irreductible a cualquier posesión material.[5]

De ahí el peligro, en que fácilmente se puede caer, de *materializar el conocimiento,* de querer reducirlo a una *imagen o expresión* de una realidad, que está fuera y más allá de ella.

Esta *materialización del conocimiento* lleva, con una lógica invencible, al *Inmanentismo;* porque si el conocimiento es sólo una imagen de un ser trascendente no aprehendido en el seno del acto de aquélla, tal imagen nunca podrá saber si es conforme o no con el ser trascendente, ni siquiera saber si tal ser realmente existe.

La *materialización del conocimiento* lleva inexorablemente al planteo del *"problema del puente"* entre la imagen cognoscitiva y el objeto real trascendente, representado pero no aprehendido por ella en su acto inmanente. Problema que una vez que se plantea, no admite más solución que la inmanentista; ya que nunca podrá saber una imagen, que solo representa y no aprehende el objeto trascendente, si ella es conforme o no con él, ni siquiera saber si tal objeto trascendente a ella existe.[6]

Pero este problema realmente es un *pseudoproblema,* cuyo planteo, totalmente inadmisible, se basa en un falso concepto del conocimiento. Se supone que éste es una imagen o expresión extrínseca al objeto mismo conocido, cuando en verdad, el conocimiento es la presencia inmediata en el acto inmanente del ser cognoscente, de un ser trascendente aprehendido en aquél en cuanto trascendente o distinto del acto cognoscente que lo aprehende.

El conocimiento debe ser respetado y aceptado en su realidad singular, *única,* sin deformación, que lo desnaturalice al materializarlo o reducirlo a una mera imagen.

Una vez aprehendido y descripto el conocimiento en esa realidad singular, deberá después explicarse de qué modo el ser trascendente

---

[4] *S. Th.,* I, 79, 7.

[5] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Vida del Espíritu,* pág. 51 y sgs., Huemul, Bs. As., 1979.

[6] E. GILSON, *Le Réalisme Méthodique,* pág. 17 y sgs., 73 y sgs., y 87 y sgs., Tequi, París (sin fecha). Hay traducción española.

—incluso material, en los primeros objetos conocidos— ha podido llegar y penetrar en el acto del entendimiento, que lo de-vela y posee en su acto como trascendente a éste o como objeto. Explicación ésta que pertenece a la antropología filosófica. De ella se ha ocupado, primero Aristóteles en su libro *Del Alma,* y mucho más ampliamente Santo Tomás en el *Comentario* al mismo, en la *Suma Teológica* y otras obras.

Es digno de notarse cómo a esta *deformación materializante* del conocimiento, que conduce inexorablemente al *Inmanentismo,* han venido a dar, por caminos contrarios, no solo *materialistas* y *empiristas* o sensistas —Locke, Berkeley y Hume— sino también y paradojalmente los racionalistas o espiritualistas exagerados —Descartes, Leibnitz, Spinoza y Hegel—. Aquellos por negar al conocimiento intelectivo su carácter esencialmente superior e irreductible al de los sentidos, su carácter espiritual, y reducirlo a una aprehensión de los fenómenos y no del ser trascendente, que es el objeto formal específico del acto de entender. Los segundos, porque al prescindir del conocimietno sensitivo o deformarlo en su verdadera realidad, pierden el contacto inmediato con el ser, que la inteligencia sólo logra de-velar y aprehender precisamente en los datos de la intuición sensitiva.

Tampoco Kant se vio libre de esta deformación materializante del conocimiento, ya en el planteo mismo del problema crítico: su análisis versa sobre un conocimiento, previamente deformado, al ser desarticulado del ser y reducido a una realidad puramente inmanente, que ha perdido la presencia del ser trascendente en ella. Su análisis versa paradojalmente no sobre el conocimiento, tal cual realmente es, sino sobre una deformación del mismo: sobre una expresión inmanente de una *"cosa en sí",* que está fuera de ella y completamente inalcanzable.

Quien realmente redescubrió la auténtica realidad del conocimiento, como aprehensión de un objeto trascendente al acto de conocer, fue Edmundo Husserl. En sus cuidadosos análisis re-descubrió la intencionalidad del conocimiento, es decir, que todo acto de entender del *sujeto* implica siempre simultáneamente un *objeto,* distinto del primero.

Más tarde, con sus célebres "epojés", el mismo Husserl redujo la trascendencia irreductible del objeto al ámbito de la conciencia, a una trascendencia que no implica necesariamente un ser realmente distinto al del ser del sujeto de la conciencia. Con lo cual recaía nuevamente en el *inmanentismo,* contra el cual había iniciado, con objetividad, sus primeros pasos.

El *existencialismo* de Heidegger en sus últimos pasos, pese a sus esfuerzos, por distinguir y separar el *ser de los entes del ser del Dasein,* recae en *el inmanentismo,* porque —como Husserl, en el orden teoré-

tico—, él también, en el plano existencial, sólo admite la trascendencia del *ser* de los entes frente al *ser* del Dasein, pero sólo en cuanto dada en la conciencia, sin poder afirmar que el *ser* de los entes sea realmente trascendente al *ser* del Dasein.

Mucho más grave es la incidencia en el *inmanentismo* del *existencialismo* de Sartre; ya que el ser en sí es un *puro aparecer* en el *ser para sí;* y éste a su vez se constituye por la destrucción o *nada del ser en sí.*

3. — *Ser y duración*

La duración es lo mismo que la permanencia en el ser, el no dejar de ser o existir. El ser por lo mismo que es real por el acto de ser o existir, en la medida en que es o existe, dura o permanece en el ser o existir.[7] En cuanto deja de durar, deja de ser o existir y viceversa. Es por lo que no es, que el ser no es ni dura o es y dura imperfectamente. Por eso, *ser y durar* son lo mismo, Y cada ser dura de acuerdo o *proporcionalmente* a su ser.

Y así como *el ser* se realiza de diversas maneras, también y del mismo modo la *duración.* De aquí que si el concepto con que la inteligencia aprehende el *ser* sea un *concepto análogo,* un concepto que significa algo que es relativa o proporcionalmente lo mismo: *un modo de existir,* pero un modo múltiple y diverso de existir, es decir, una existencia o acto de ser que se realiza de diversos modos, según las esencias que actualiza, otro tanto sucede con el concepto de *duración,* desde que duración es lo mismo que ser. También él es un concepto que expresa una unidad imperfecta o analógica y un permanecer de diverso modo en la existencia. Por eso, y dada la incidencia de este concepto en el tema fundamental de nuestro trabajo, vamos a comenzar por exponer con más detención lo que es e implica la analogía de la noción de ser y duración.

4. — *La analogía del concepto de ser*

Análogo es el concepto que expresa una unidad nocional, que se realiza la misma en los inferiores, pero no del mismo modo. El concepto análogo no es un *equívoco,* ya que éste es un término con diversas acepciones o conceptos, que no posee unidad conceptual. En cambio, el concepto análogo conserva su unidad, no se ha dividido en sus significaciones diferentes.

Pero tampoco es un *concepto unívoco,* ya que en éste la unidad significada se realiza y se predica de los inferiores o de la identidad perfecta. Así el concepto de hombre se predica de Juan, Antonio y Pedro del mismo modo.

---

[7] "La duración conviene a una cosa en cuanto está en acto", es decir, en cuanto es. (SANTO TOMÁS, I, *Dist.*, XIX, 2, 1.)

En cambio el *concepto análogo* es una *noción una* —no es un *término equívoco*—, que sin embargo no se realiza ni se predica de los inferiores del mismo modo, sino de una manera relativa o proporcionalmente la misma —*no es un concepto unívoco*—.

La unidad analógica del concepto no es perfecta, porque no puede prescindir del todo de las diferencias de los entes, en que ella se realiza, dada que tales diferencias también pertenecen al mismo concepto análogo. Se puede decir que el concepto análogo es *uno*, —*no es equívoco*— pero *con una unidad no perfectamente lograda.*

Es evidente que el concepto de ser no es un término *equívoco*, pues significa algo común e idéntico con todas las cosas: que ellas *son o existen o pueden existir* o, por la negativa, *que no son nada*: lo que es se opone a la nada.

Pero tampoco este concepto llega a ser *unívoco*, pues el ser no se realiza ni predica del mismo modo de sus inferiores, de todas las cosas que son. En efecto, *todo es ser*, aún las diferencias del *ser*. Ahora bien, si el cocepto de ser fuera unívoco, debería aplicarse del mismo modo o por identidad perfecta a sus inferiores; y en tal caso las diferencias de los distintos seres, estarían fuera del concepto de ser y, consiguientemente, *no serían*. Y si las diferencias del ser no son, están excluídas del concepto de ser, son nada y desaparecerían de la realidad: sólo quedaría un solo ser —*monismo panteísta*— De aquí que la univocación del concepto de ser lleva lógica e inexorablemente a la supresión de la diversidad y multiplicidad de los seres y a la afirmación de que sólo hay un ser, el cual, por ende, al ser por sí mismo, es absoluto, divino e infinito. De ese modo Spinoza y Hegel han llegado al monismo panteísta.

Contra ese monismo ontológico se levanta la experiencia externa e interna, que, con su intuición, nos asegura la multiplicidad y diversidad de los seres. Y también se opone la razón al monismo panteísta, como absurdo, pues identifica a los contrarios: lo infinito con lo finito, lo simple con lo compuesto, lo espiritual con lo material, lo eterno con lo temporal etc.

El concepto de ser es, pues, *análogo;* posee una unidad imperfecta, no plenamente lograda, pues no puede excluir las diferencias del ser de su concepto, pues también son ser. La infinitud del objeto múltiple y diverso impide a la razón humana unificarlo en un concepto unívoco.

Porque los conceptos unívocos son posibles precisamente porque versan sobre aspectos abstractos —genéricos o específicos— de entes finitos o, en otros términos, porque versan sobre la realidad predicamental [8].

---

[8] SANTO TOMÁS, *Ver.*, II, 11; *In Met.s* IV, Lec. I, n. 535; y I. *Dist.*, 19, 5, 2 ad 1.

5. — *La doble analogía del concepto de ser* [9].

La analogía del concepto de ser es doble: 1) de *proporcionalidad* y, 2) de *atribución,* ambas *intrínsecas,* es decir, que expresan realmente el ser.

La primera es la noción con que la inteligencia aprehende inmediatamente el ser de las cosas, sin pensar en ningún ser, por referencia al cual —*analogado principal*— los demás seres son tales. La inteligencia aprehende directamente los seres distintos y diversos: las creaturas y Dios, las substancias y accidentes, los seres materiales y espirituales, etc. todos son seres, todos participan del ser y son tales de una manera relativa o proporcionalmente la misma: una esencia que existe pero de diverso modo en cada uno. Para aprehender el ser de estos seres o para aprehender que todos ellos son, no es menester referirlos a un ser principal, por el cual ellos serían ser. También el ateo, que no piensa en Dios o cualquier hombre que piensa en las cosas sin pensar en Dios, sabe que son, les aplica a todas ellas el concepto de ser, de una manera relativa o proporcionalmente la misma, porque todos existen o pueden existir, pero no del mismo modo.

En cambio, cuando la inteligencia analiza con más detención los seres, que le son inmediatamente dados, incluso el ser propio, y ve que todos ellos llegan a existir y dejan de existir, que cambian continuamente, es decir, cuando toma conciencia de que todos esos seres son *contingentes,* que como existen podrían no existir y que, por consiguiente, si existen no existen por sí mismos sino por otros, en última instancia, llega a conocer que existe un Ser necesario, que existe por sí mismo —*el Esse a se o subsistente por sí mismo*—, y por el cual, como desde el Acto puro de existir y Causa primera participan y reciben el ser los demás seres desde la nada. La inteligencia comprende que tales seres *sólo son por dependencia causal del Acto puro de ser,* subsistente por sí mismo.

En este caso, la inteligencia aprehende el ser con una analogía mucho más profunda: *de atribución intrínseca*: ve que el Ser imparticipado o Existente por sí mismo es la causa por la cual son los demás seres, que sólo existen por participación de Aquél. La inteligencia humana toma conciencia, con este concepto análogo de atribución intrínseca, que el Ser imparticipado es el *Analogado* principal, sin cuya aprehensión no se comprendería porqué de hecho existen los seres contingentes, que en sí mismos no tienen ninguna razón de existir y que, sin esta referencia esencial al Ser por sí mismo, como a su Causa, no podrían ser.

---

[9] Sobre la analogía del ser Cfr. S. RAMÍREZ, *De Analogia,* t. II, de la *Opera Omnia,* 5 vols., Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1970 y sgs., y B. MONTAGNES, *La Doctrine de L'Analogie de L'Être D'Aprés S. Thomas D'Aquin,* Nauwelaerts, París, 1953.

Con esta noción análoga de atribución intrínseca, la inteligencia aprehende todos los seres, pero en gradación jerárquica: los seres finitos y contingentes por referencia y dependencia causal del Ser imparticipado, que existe por sí mismo o es el Acto puro de ser.

6. — *Concepto análogo de la duración*

Si el ser y duración son nociones idénticas, ya que el acto de ser —el *esse*— es un estar o permanecer en el ser, la duración también estará expresada por el concepto análogo, con las mismas analogías que las del concepto de ser.

La duración comienza por ser una noción una, ya que, como el ser, es común a todos los seres el durar o permanecer en él y por consiguiente, no es un *término equívoco,* una palabra carente de unidad conceptual.

Pero esta noción una de durar no llega a ser tampoco un *concepto unívoco,* que se predica del mismo modo o por identidad perfecta de sus inferiores; porque los seres son diversos y distintos y, por eso mismo, son o duran de diverso y distinto modo. El concepto de duración o de permanencia o estar en el acto de ser, se realiza de tantas maneras diferentes como se verifica el acto de ser.

De aquí que la unidad del concepto de duración sea una unidad imperfecta, que no llega a poder prescindir de las diferencias o modos distintos de realización del ser, porque también tales diferencias *son y duran.*

Si el concepto de duración prescindiese de esas diferencias de durar o de ser, se referiría a un único ser, por ende, sería por sí mismo, sería Dios —*monismo panteísta,* cfr. n. 4— y también la duración perfectísima de este único Ser divino, excluiría de su concepto todas las demás duraciones. Sólo quedaría la Eternidad.

De aquí que la duración se exprese con un concepto de unidad imperfecta, con un concepto análogo, que se refiere siempre a la permanencia o estar en el acto de ser, pero sin poder excluir las diferencias con que tales seres duran, porque esas diferencias también son modos de ser y de durar. Si el concepto prescindiese de tales diferencias con un concepto unívoco, la inteligencia tendría que negar la evidencia de la multiplicidad y diversidad de los seres y de las duraciones, inmediatamente dadas en la experiencia interna y externa.

Este concepto análogo de duración, como el del ser, es primeramente de *analogía de proporcionalidad intrínseca*: expresa que la duración es una permanencia en el ser, que se da de una manera no idéntica sino sólo proporcional o relativamente la misma en los inferiores o seres concretos que duran.

Pero si, como en el concepto de ser, se ahonda en el de duración, se verá enseguida que hay seres que duran por estar en el ser de un

modo contingente, que podrían no haber llegado a durar o a estar en el ser, y podrían también dejar de durar: no son ni exigen la duración por su esencia, sino que ésta simplemente la poseen de hecho, pudiéndola no tener, sin una exigencia de la misma.

Ahora bien, para que esos seres de hecho hayan llegado a durar, sin ser o exigir la duración, es preciso que, en última instancia, exista una *Duración* que sea por sí misma, imparticipada y, por ende, necesaria; y por la cual o por causa de la misma, los otros seres que duran contingentemente , hayan llegado a durar de hecho. Tal es el caso de la *Duración pura de Dios* frente a la duración de los demás seres, que han llegado a durar contingentemente, es decir, a participar de Aquella Duración divina por la acción causal de la misma.

Este concepto de duración, por el cual se comprende que las duraciones o el estar contingentemente en el ser sólo son tales por participación causal de la Duración pura de Dios, es un *concepto análogo* de *atribución intrínseca.* Porque no se puede comprender este hecho de las duraciones contingentes, que en sí mismas no tienen ninguna razón ni exigencia de durar, sin referirlas o *atribuirlas a la Duración en sí,* imparticipada y necesaria, como a su Causa por la cual llegan a durar o *participan* de la duración. *La Duración pura o divina* es el *analogado principal* —propio de esta *analogía de atribución*—, sin referencia a la actual, las duraciones son contingentes no tendrían razón de ser en sí mismas. Y, por eso, únicamente refiriéndolas a esa *Duración pura* como a su Causa, ellas pueden ser duración en acto, duración contingente por participación de la *Duración* en sí, que es precisamente la *Eternidad.*

Esta *analogía de atribución* es la expresión conceptual más perfecta del ser y de la duración, porque parte del *Ser y Duración subsistentes* e imparticipados, como del *analogado principal,* del cual dependen y son todos los demás seres y duraciones finitas y contingentes, como participadas inmediatamente de El y que, por esto, no pueden comprenderse adecuadamente sin esta esencial referencia a El como a su Causa.

En cambio, la analogía de proporcionalidad comprende todos los seres y duraciones, que son relativa o proporcionalmente seres o duraciones, pero sin esta referencia al Analogado principal, pues cada uno de ellos —seres y duraciones— se endienden por sí mismos.

La primera analogía expresa la *participación y duración* desde el Ser o Duración imparticipado, expresa el *fieri del ser y duración,* que son y están durando por la acción participante del Ser y Duración imparticipados.

En cambio, la analogía de proporcionalidad expresa el ser y duración *in facto esse,* realizado o constituídos por el *acto y la potencia.*

La primera analogía, pues, se funda en la *participación del ser y duración;* la segunda, en su *realización por el acto y la potencia.*

De aquí que, después de exponer los dos tipos de analogía, correspondientes al ser y la duración, vamos a referirnos a los dos *problemas ontológicos,* que *ellas expresan lógica o conceptualmente*: 1) al de la *participación o fieri del ser y duración* de los *seres finitos y contingentes,* desde el Ser y Duración imparticipados, infinito y necesario; y, 2) al de las *realizaciones o factum esse del ser y duración* por los principios constitutivos de los mismos, que son el acto y la potencia, desde el Acto puro de Dios.

El problema de la *participación* está expresado por la *analogía* de *atribución intrínseca* y el problema de la *constitución jerárquica de los seres* por el de la constitución mediante los *principios intrínsecos del ser, que son el acto y la potencia.*

7.—*Del ser imparticipado al ser participado en sus diversos grados.*

El Ser *imparticipado.*[10]

La existencia de los seres finitos y contingentes exigen la existencia de un Ser infinito y necesario. Los distintos argumentos para probar la Existencia de Dios, por un camino de causalidad o de otra, conducen siempre a un Ser que existe por sí mismo, es decir, que es el Acto puro y necesario de existir.

Este Ser, que existe por sí mismo o es el Acto puro de existir, es el *Ser necesario e imparticipado.* No puede dejar de existir pues es el Acto de existir. Tampoco puede recibir o participar de otro su ser, ya que lo tiene por sí mismo: su Esencia es su Existencia o Acto de ser.

Por su mismo concepto este Ser imparticipado o Acto puro de existir, es también *infinito.* No tiene causa ni sujeto o potencia que lo limite. Simplemente es, la Existencia misma, que de sí no tiene límites.

Este Ser infinito e imparticipado es además *esencialmente único,* pues para multiplicarse o diversificarse, debería ser finito. Un Ser infinito no puede sino ser único.

Por otra parte, todo lo que existe es *individual.* Lo universal sólo puede existir en la mente, por abstracción de la realidad individual. Lo universal implica los dos planos, el de la mente donde la esencia es concebida como una, y el de la realidad donde esa misma esencia existe y se multiplica individualmente.

Por consiguiente si el Ser imparticipado no sólo existe, sino que *es la Existencia,* tiene que ser por eso mismo, *total y esencialmente individual.*

8.—*La participación de la esencia*

---

[10] Para todo el tema de la *Participación,* Cfr. C. FABRO, *La Nozione Metafisica de Partecipazione, secondo S. Tommaso D'Aquino,* 2ª ed., Società Editrice Internazionale, Torino, 1950; y *Partecipazione e Causalitá secondo S. Tommaso D'Aquino,* la misma editorial, Torino, 1960, pág. 11, Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra,* págs. 31 y sgs., Emecé, Bs. As., 1978.

Las esencias son un modo o capacidad de existir. Se constituyen por una relación esencial a la Existencia. Sin Existencia no habría capacidad de existir o esencia. Esta ni siquiera tendría sentido. Por eso, las esencias se constituyen por participación de la Existencia imparticipada.

Por otra parte, para que las esencias tengan sentido por la existencia a la que dicen relación esencial o constitutiva, esta Existencia debe ser *por lo menos posible;* porque si fuera imposible o absurdo, por su mismo concepto de esencia, perdería su sentido y significación, perdería su ser de esencia .

Pero una Existencia puramente posible es absurda. Porque la Existencia o existe necesariamente o, de no existir, no podría llegar a existir, es contra su concepto, y sería absurda. Por eso, si la esencia implica una relación constitutiva a la Existencia, esta debe ser no solamente posible sino necesariamente existente. Brevemente, una existencia en sí, que tuviera que llegar a existir, no sería existencia en sí sino una esencia capaz de existir; y, de no existir, por eso, sería absurdo: no podría llegar a existir. La Existencia en sí o existe necesariamente o, de no existir, sería absurdo y no podría llegar a existir.

Por eso, el hecho de que las esencias sean objetivas y posibles y, el que ellas no puedan explicarse sin la Existencia en sí, por sí mismas prueban da existencia de Dios. Es uno de los argumentos válidos con que Leibnitz probaba la existencia de Dios.

El Ser imparticipado o la Existencia o Perfección infinita, por su mismo concepto, el Modelo infinito, capaz de ser imitado o participado de infinitas maneras finitas, *funda* por sí misma y necesariamente, infinitos modos finitos, capaces de participar de esa Perfección, *funda infinitas participabilidades finitas,* capaces de recibir o participar de esa Perfección o Existencia o, en otros términos, *funda ejemplar y necesariamente las esencias.*

Con el Acto puro e imparticipado de existir, están identificadas todas las perfecciones del ser, las perfecciones que en su concepto no incluyen imperfección, las *llamadas perfecciones trascendentales.* Estas perfecciones están formalmente o como tales en Dios, bien que a la vez *eminentemente,* es decir, sin ninguna limitación o imperfección. En cambio las *perfecciones predicamentales,* las perfecciones que en su concepto encierran imperfección, *sólo existen en Dios de una manera eminente.* No formalmente: están en Dios en todo lo que ellas tienen de perfección o ser, pero sin su esencial y constitutiva imperfección. Así, por ser perfección pura, Dios posee el Acto de Entender; y no así el acto de ser corporal, que sólo existe eminentemente en Dios.

Ahora bien, si Dios por ser el Ser o Acto puro de existir es la pura Intelección o Acto de Entender, no puede dejar de entender exhaustivamente ese Acto infinito de Ser, su Esencia identificada con su Existencia y, por ende, no puede *dejar de ver* las infinitas posibilidades finitas

capaces de existir fuera de la misma. Porque la Intelección divina, identificada con su Acto puro de ser, es infinita como éste.

Con su Intelección divina, pues, Dios contempla en su Esencia o Existencia —son idénticas— como en el Modelo de infinita Perfección, las *infinitas participabilidades o capacidades de existir fuera de ella*: contempla y constituye formalmente las *esencias;* las contempla capaces de existir *fuera* de la Esencia divina, pues en Esta no cabe nada finito. Precisamente el error de Spinoza fue el haber colocado las esencias o modos finitos de existir dentro de la Esencia divina y haberlos, por ende, identificado con Ella.

Sobre la Causa ejemplar de su infinita Esencia, que *funda necesariamente las esencias,* por el mero hecho de ser un Acto puro e infinito de Perfección, la Intelección divina, que comprende exhaustiva y necesariamente esa Esencia con todo lo que ella encierra, contempla en Ella dichas esencias y, con su visión les confiere su *formalidad de tales,* las *constituye esencias.*

Las esencias o capacidades finitas de participar de la Esencia infinita, son, pues, *constituidas formal y necesariamente por la Intelección divina,* la cual, contemplando la divina Esencia, contempla también y da *consistencia objetiva* a los infinitos modos finitos capaces de existir fuera de Dios, o sea, *da consistencia objetiva a la esencias.*

Por esta razón las esencias son *necesarias y eternas* y también *inmutables,* como el mismo Dios que *necesariamente y desde toda la eternidad las funda con su Esencia y las constituye con la visión de su Inteligencia.*

9. — *La participación de la existencia* [11].

Por ser el Acto o Perfección infinita imparticipada, Dios no necesita de ningún otro ser, no ha menester de hacer partícipe de su Existencia a ninguna esencia.

Sin embargo, Dios *puede* hacer partícipe de su Existencia a las esencias que *libremente elige. De facto* lo ha hecho al crear y mantener en la existencia al mundo y al hombre: y precisamente, por eso, con su inteligencia la persona humana llega a conocer la Existencia de Dios desde esa realidad del ser finito y contingente, inmediatamente dada a través de nuestra experiencia exterior e interior: desde los efectos creados llega a la Creación misma y su Causa Primera.

Por otra parte, el poder crear o hacer partícipe de su Existencia a otros seres, es una Perfección pura, que, por ende, ha de estar identificada con Dios.

Dios no crea para adquirir algo ni tampoco en la creación puede proponerse como fin a la creatura misma, pues en ambos casos Dios

[11] *Ibid.*, pág. 63.

dependería de la creatura, estaría causado por ella y perdería su esencial Perfección y dominio sobre todas las cosas.

De aquí que si Dios es libre para crear, no lo es para el Fin que debe proponerse y que no puede ser otro que El mismo —fin que no es causa en Dios, sino sólo razón de ser final, pues en Dios nada puede ser causado—.

Dios comunica la existencia a la esencia libremente elegida, para que reciba o participe su Ser o Perfección. El crea, conserva y aumenta la existencia en sus creaturas para hacerlas *partícipes y manifestativas de su infinita Perfección,* les comunica el acto de ser o la existencia, a fin de que así *manifiesten y glorifiquen su Ser infinito,* precisamente porque son sus manifestaciones.

La existencia finita es participada desde la Existencia infinita, mediante el Acto de imperio de la Voluntad —Acto que implica la información e identificación con el Acto de Entender—. La Voluntad divina, como *Causa eficiente,* libre y amorosamente comunica el acto de ser o existir a las esencias finitas. Estas comienzan a existir, como participación y manifestación del Ser o Bondad por un Acto generoso de Amor de su divina Voluntad; ya que Dios comunica el acto de existir no para obtener un bien de sus creaturas, sino para que ellas simplemente *sean* y, *por ser, participen* y *manifiesten* el *Ser de Dios,* es decir, lo *glorifiquen.*

Nada puede existir, conservarse o mantenerse en la existencia, sin este Acto de amor de la divina Voluntad informada y dirigida por el Acto de la inteligencia, identificado con Aquella.

Esta *libertad* con que la Causalidad eficiente divina comunica la existencia a sus creaturas se traduce en el *carácter contingente del efecto,* que es la exigencia participada: la creatura existe de hecho, pudiendo no haber existido y pudiendo dejar de existir, precisamente porque depende de una Causa libre.

En *síntesis,* del Ser imparticipado *participan necesariamente* por *Causalidad ejemplar de la Esencia divina y constitutiva de la Inteligencia divina, las esencias;* y por participación de la *Causalidad eficiente libre* de la Voluntad divina —del Imperio—, las *existencias,* tanto en su acto primero de existir, desde la nada total, o *creación,* como en su permanencia o duración en la existencia o *conservación,* como también en el acrecentamiento de la misma por la actividad de la creatura bajo la acción divina, de *concurso* y *premoción.*

Conviene advertir que la esencias antes de recibir el acto de existir, *no son en sí mismas,* no poseen realidad actual intrínseca; sólo son *objeto* de la Mente divina, que las constituye como *capacidad de ser o o existir.* Sin embargo, son más que la nada, pues, a diferencia de ésta, pueden llegar a existir pero sin el acto de ser o existir no son realmente en sí mismas.

10. — *Los principios de realización de la participación: el acto y la potencia*

Todo ser participado supone una *potencia* pasiva e indeterminada, una capacidad de recibir el *acto* que le confiere la perfección.

La potencia es el principio imperfecto y pasivo del ser participado, el que causa en él su limitación. En cambio, el *acto* es el principio activo y determinante que confiere perfección a la potencia.

Lo que posibilita la existencia del ser participado finito, en sí mismo, es precisamente la composición fundamental real de *esencia y existencia* como *potencia y acto*, respectivamente. Porque si el ser participado fuera únicamente acto de existir, sería por sí mismo e infinito, sería el Acto de Existir imparticipado y divino.

De aquí que la composición de *esencia y existencia*, como *potencia y acto*, realmente distintos, constituye la esencia del ser participado o creado: la *participabilidad o creaturidad*, lo que permite la existencia participada o creada.[12]

Así como la Esencia de Dios es su Existencia —el Acto puro de Ser o el Esse—; la esencia de la creatura o del ser participado es una composición de una esencia realmente distinta de su existencia, como de una potencia realmente distinta de su acto. Sólo Dios es el Acto puro de Ser o Existir —*el Esse*—. La creatura no es su acto de ser o existir, no es su *esse;* es una esencia realmente distinta de su existencia, relacionadas con ella como potencia y acto. Sólo Dios es el Acto puro de ser o existir; ninguna creatura es el acto de ser o de existir, únicamente lo recibe y participa contingentemente de él.[13]

11. — *Las distintas composiciones de potencia y acto*

Esta composición real contingente de esencia y existencia es la primera y fundamental composición de potencia y acto, pues es esencial y constitutiva de toda creatura y, como hemos dicho antes, es la *esencia* misma de la *participación*: la *participabilidad o creaturidad.*

Pero hay además otras dos composiciones de potencia y acto: la de *materia y forma substancial*, y la de *materia segunda y forma accidental*, es decir, de *substancia y accidente.*

La primera es propia y exclusiva de los seres materiales, cuya esencia está compuesta de *materia primera* —pura indeterminación pasiva— y de *forma substancial*, como acto de la primera. Por eso la forma es el acto de la esencia.

---

[12] "En ninguna substancia creada el esse es su substancia" o esencia. (SANTO TOMÁS, *C. G.*, II, 52). "Es de la esencia de todo ser causado que sea compuesto, porque al menos su esse es algo distinto de su esencia" (*S. Th.*, I, 3, 7 ad 1). Cfr. *De Ente et Ess.*, c. V y VI).

[13] *S. Th.*, I, 13, 11. "En Dios su mismo Esse es su Esencia: y por eso (...) el Esse es su Nombre propio" (1 *Dist.* 8, 1, 1.)

Todos los cuerpos tienen materia y su accidente que es la extensión o cantidad, pero cada cuerpo tiene su acto específico, que lo constituye tal y lo diversifica de todo otro, vg. oxígeno, agua, planta o animal. *El cuerpo es cuerpo por la pura potencia* o principio real pasivo indeterminado *de la materia primera,* pero *es tal cuerpo, específicamente tal diverso de todo otro, por la forma.*

Hay, pues, en el cuerpo dos composiciones de *potencia y acto*: una de *esencia y existencia,* y otra, *dentro de la esencia, de materia y forma.*

De esta composición esencial de materia y forma están exentos los puros espíritus, carentes de cuerpo material —los ángeles de la revelación cristiana, puros espíritus que son posibles para la Filosofía—, los cuales son *formas puras o actos puros esenciales,* sin limitación de la potencia de la materia.

Por eso, estos espíritus son *infinitos predicamentales,* es decir, infinitos en su esencia. Cada uno de ellos tiene la plenitud del acto esencial —la forma— sin limitación alguna. Sin embargo, no son infinitos en el ser, no son Acto puro de Ser o existir —*no son el Esse*—, porque su esencia es distinta de la existencia, a la que limita como potencia al acto. "El ser —esse— de las substancias creadas intelectuales está recibido, y por eso está limitado y finito a la capacidad de la naturaleza —esencia— que lo recibe. Sin embargo, la naturaleza de las mismas es absoluta, no está recibida en la materia. Y por eso se dice en el libro *De Causis* que las inteligencias —las formas puras— son infinitas hacia abajo y finitas para arriba: porque son finitas en cuanto a su ser —*esse*— (...), pero no son finitas hacia abajo, porque las formas de las mismas —su acto esencial— no están limitadas por la potencia de alguna materia que las reciba".[14]

Finalmente hay una tercera composición, que, como la de esencia y existencia, es común a toda creatura, o en otros términos, es la constitución de *substancia y accidente.*

En efecto, todo ser creado —sea forma pura o espíritu, sea compuesto de materia y forma— por estar compuesto de esencia y existencia es limitado: existe en la medida de su esencia finita, que lo limita a tal *ser.*

Por eso, todos ellos pueden perfeccionarse o acrecentar su ser, mediante nuevas determinaciones o *formas* de ser, las cuales, precisamente por sobrevenir al ser substancial acabado en ese sector y constituído ya en su esencia específica individual, se llaman *accidentales,* para distinguirlas de las formas substanciales, que dan acto al ser substancial; mientras estas otras accidentales lo perfeccionan o acrecientan.

---

[14] SANTO TOMÁS, *De Ente et Ess.,* c. V y VI.

12. — *La gradación del ser sobre el acto y la potencia*

El ser es tanto más perfecto cuanto más acto es, precisamente porque acto es lo mismo que perfección o ser. Más aún: *el ser es el acto de todos los actos* [15], es decir que los demás actos —el de la forma substancial dentro de la esencia y el de la forma accidental respecto a la substancia— sólo son *actos*, sólo pueden ejercer su misión de acto, en cuanto participan de la existencia o brevemente, en cuanto existen o tienen el acto de existir —*el esse*—.

Y viceversa, un ser es tanto más imperfecto, cuanto más potencia es o, mejor todavía, cuanto más limitado está por la intervención de la potencia.

En la cima del Ser o Perfección está el *Acto puro* de Dios, que por carecer de toda potencia es el *Acto infinito* e imparticipado, o en otros términos, el Acto de Ser o Existir sin límites —el Esse—.[16]

A infinita distancia están todos los seres participados o creados, porque todos ellos son actos finitos, limitados por la potencia: por lo menos, por la potencia de la esencia, que limita a la existencia, y por la potencia de la substancia finita, que limita a los accidentes.

Dentro de estos seres creados, ocupan el lugar supremo los *espíritus*, que son *acto puro esencial*, sin potencia de la materia y, por eso, según dijimos más arriba, infinitos o sin limitación de su esencia [17]. Por eso, afirma Santo Tomás en la Suma Teológica, que cada espíritu puro o ángel es único en su especie, pues posee su forma o acto esencial en grado infinito y, por ende, se individualiza por sus notas esenciales, provenientes de la forma y, por consiguiente, no cabe más que un espíritu en cada especie. Los puros espíritus se distinguen individualmente por sus notas específicas diversas y son, por ende, especies diversas.[18]

Más abajo están los seres materiales, compuestos en su esencia de materia y forma, como potencia y acto. "En las substancias compuestas de materia y forma (...) no sólo el ser —esse— es recibido y finito —por la esencia que limita a la existencia—, sino también de nuevo la naturaleza o esencia de las mismas —su acto esencial—, está recibida

---

15 "El esse es el acto último, participado por todos, y que nada participa" (*De An.*, 6 ad 2). "El esse es anterior a toda participación y a todo Nombre de Dios" (*S. Th.*, I, 5, 2). "El esse es formal —acto— respecto de todas las cosas que son" (*S. Th.*, I, 8, 1). "Por eso, el esse es primero que la forma o acto esencial" (*Opus.*, 37).

16 SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 13, 11.

17 SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. V y VI.

18 SANTO TOMÁS, *Ibid.*, *Spirit Creat.*, I.

—y limitada— en la materia señalada por la cantidad. Por eso estas substancias materiales, a diferencia de las formas puras o espíritus son finitas por arriba y por abajo; por arriba porque su ser está limitado por su esencia y por abajo porque su forma o acto esencial está limitado, por la materia".[19]

Sin embargo, en estos seres materiales, compuestos de materia y forma en su esencia, hay una inmensa gradación esencial, según el grado de supremacía del acto de la esencia o la forma sobre la materia.

En el grado supremo de los seres materiales, se ubica el hombre, pues su forma —*el alma—, es enteramente inmaterial o espiritual* y, aunque está unida a la materia como su acto esencial constitutivo y dependa de ella en razón de su objeto[20] de obrar, en su ser u obrar específico —inteligencia y voluntad— es enteramente independiente e irreductible a la materia o *espiritual.*[21]

Más abajo están los animales, que, por su forma o acto esencial, están unidos a la materia y dependientes de ella, tanto en su ser como en su obrar. Sin embargo esta forma tiene cierto grado de inmaterialidad o eminencia sobre la materia, que no sólo da unidad a todo el conjuto de partes materiales que constituyen al animal, sino que le permite la posesión inmaterial o cognoscitiva de los objetos materiales concretos o, más brevemente el conocimiento sensitivo. Mediante este grado de inmaterialidad, la forma unida a la materia, puede trascender su propio ser y captar el ser de las cosas materiales, pero sólo bajo su aspecto fenoménico concreto y sin llegar a la aprehensión del *ser como tal,* sólo captable por un conocimiento enteramente inmaterial o espiritual. Precisamente porque esta inmaterialidad no es perfecta, no es espiritualidad, sino que depende de los órganos materiales, el conocimiento sensitivo es imperfecto y se detiene en una dualidad intencional concreta, sin llegar a la de-velación expresa del *ser* del sujeto y del objeto.

Un lugar inferior ocupan los vegetales, cuya forma depende de la materia en su ser y actividad; pero aún conserva un mínimo grado de inmaterialidad, que le confiere vida o actividad inmanente, con la cual logra dar unidad substancial a sus múltiples partes.

En el grado ínfimo están los seres inorgánicos, en los cuales la forma está enteramente sumergida por la materia, bien que posee un minimum de acto formal para conferir al cuerpo su especificidad propia, dentro de los seres materiales.

---

[19] SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia,* c. V y VI.
[20] SANTO TOMÁS, *S. Th.,* I, 12, 12; *In de An.,* III, lect. 13, n. 791.
[21] SANTO TOMÁS, *S. Th.,* I, 75, 2; *In de An.,* III, lect. 7, n. 677 y 679.

Más abajo estaría la *materia prima,* la cual, por su mismo concepto de *pura potencia,* carece de sí de todo acto y, por esa razón, no puede existir sola, pues para ello necesitaría el acto más importante que es el de la existencia, que tampoco podría informarla sin un acto esencial mínimo para conferirle tal ser.[22] Por eso, la materia primera sólo la colocamos para ilustrar mejor el tema, porque se ve aquí cómo desde *el Acto puro de Dios* hasta la *potencia pura* de la m*ateria,* se escalonan todos los seres en un orden jerárquico, de acuerdo a la supremacía del acto y disminución de la intervención de la potencia, y viceversa.

Sin embargo, las composiciones diversas y distintas de potencia y acto son casi ilimitadas. Nosotros nos hemos referidos tan sólo a las principales y más salientes zonas específicas. Porque dentro de los animales y de las plantas hay una gradación casi innumerable de especies y géneros, desde los más perfectos a los más imperfectos, como, por ejemplo, desde un animal superior como el perro a un protozoario, o desde un árbol a una ameba. Y después vendría, dentro de cada especie, la indefinida cantidad de individuos.

13. — *Participación, acto y potencia y duración*

Esta *gradación del ser,* desde el Ser —*Esse— imparticipado* hasta el *ser participado;* y a su vez esta gradación del ser desde *el Acto puro de Dios a la potencia pura de la materia,* mediante la intervención de la potencia y del acto, tiene una importancia decisiva para comprender la gradación de la *duración,* ya que ser y duración se identifican, y los grados de la duración están determinados por los principios del ser, que son el acto y la potencia. Y así como hay una gradación casi ilimitada del ser, determinada por la gradación de la intervención del acto y de la potencia, esa gradación inmensa se repite para la duración.

Pero así como hemos señalado los puntos esenciales de esta gradación ontológica, en orden descendente: Dios, la forma pura o espíritu, el hombre, compuesto de forma o alma espiritual y materia y, luego, los seres materiales, desde el animal a la materia primera, vamos a ocuparnos ahora brevemente de la duración de Dios: *Eternidad,* de la duración del espíritu puro: *Eviternidad o Evo*: de la duración del ser material en general: *Tiempo,* y de la duración *del ser material que es a la vez espiritual, consciente y libre,* es decir, la duración del hombre: *Historia.*

---

[22] SANTO TOMÁS, S. *Th.*, I, 4, 1; *De Ver.*, 3, 5 ad 3; y *Phys.*, lect. 15.

UNIV. CATOLICA ARGENTINA - BIBLIOTECA 33 - Fac. C. Soc. y Económicas

14. — *El Ser y Durar: Perfección pura*

Ser o existir —*esse*— es una perfección pura, es decir, una perfección que en sí misma no encierra miperfecciones. El ser o ejistir, en cuanto tal es puro acto, es pefecto. Por eso, el Acto puro de ser —*Esse*— carente de toda potencia, no tiene límites, es *infinito.*

Si el ser se encuentra realizado imperfectamente es por lo que no es, por la nada o potencia que lo limita, o, en otros términos *es porque no es sino que recibe o participa limitadamente* —por la *potencia o esencia*— el *acto de existir.* Otro tanto sucede con la *duración* o el ser que, en cuanto ser dura. El Ser que puramente es sin limitación o sin carencia de ser, el *Ser que es el Ser* —*Esse*— simplemente dura, más aún es la *Duración misma,* perfecta e infinita, sin limitación posible alguna.

El *ser que no es el ser o existencia* —*esse*— sino que lo tiene *recibido o participa de él* en un grado limitado, por la misma razón *tampoco es la duración, sino que participa limitadamente de ella.* Las imperfecciones de la duración penetran en ella por el no-ser, por el principio de limitación del ser que es la *potencia.*

Los grados de la duración están señalados y constituídos por los grados del ser, a saber, por la mayor o menor intervención del *acto* y de la *potencia.* Cuanto más participa del acto, la duración será más perfecta; y viceversa, cuanto más participa de la potencia, la duración será más imperfecta.

15. — *Los grados del ser o duración. A. Eternidad* [23].

En el ápice y origen primero del ser está el Ser —Esse— que simplemente es sin recibir el ser de otro, el *Ser que es por sí mismo e imparticipado* y que, por la misma razón, es plena y plenamente el Ser, el *Acto o Existencia o Perfección pura* sin potencia o limitación alguna, el *Ser o Existencia infinita,* sin la cual ningún otro ser participado y finito puede ser.

En este ser sólo hay *Acto o Perfección o Existencia,* sin potencia o limitación alguna capaz de limitarlo.

Por eso, en el Acto de Ser no hay una esencia distinta del Acto de Ser o Existir, capaz de limitarla, y mucho menos materia —primera o segunda— capaz de limitar la forma o acto esencial.

---

[23] Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 10, 1; y *Pot.*, 3, 14, 10.

Ahora bien, por carecer de composición real de esencia y existencia, el Acto puro de Ser o Existir es *metafísicamente inmutable*: no puede llegar a existir —*no puede ser creado*— ni puede dejar de existir —*no puede ser aniquilado*—, carece de la potencia —la esencia— necesaria e indispensable para este tránsito de la potencia al acto de ser y viceversa.

Dios no puede llegar a tener ni puede dejar de tener la Existencia, porque simplemente es el *Acto puro de ser o existir inmutable*. El poder comenzar a existir y el poder dejar de existir están excluídos metafísicamente de Quien es el Acto puro de existir —Esse—.

1.— La duración es triple, según el triple acto con que se realiza. He aquí como se expresa SANTO TOMAS: "Los tres nombres —*Eternidad, Eviternidad y Tiempo*— significan cierta duración. La duración consiste en que algo esté en acto. Porque tanto se dice que una cosa dura, cuanto está en acto (...) Estar en acto sucede de dos modos. Según que el acto está incompleto y mezclado con potencia, en razón de la cual procede hacia el nuevo acto; y este acto es el *movimiento* (...). O según que el acto no está mezclado con potencia ni recibe nuevas perfecciones, y tal es el acto *del ser permanente*. Estar en este acto sucede de dos maneras. O de tal modo que el mismo ser —esse— en acto (...) esté adquirido desde otro, y entonces la cosa que está en tal acto es potencial respecto de este acto, al que sin embargo recibe perfectamente. O el estar en acto pertenece a la cosa en razón de la cual procede hacia el nuevo acto; y este acto es el por sí misma, de modo que el ser —esse— sea de su esencia; y este Ser —Esse— es divino, en el cual no hay potencialidad alguna respecto a este Acto. Se *ve entonces que hay un triple acto*. El primero sin potencia alguna, y tal es el Esse divino y su Operación, y a El responde como medida la *Eternidad*. Hay otro acto al que subyace cierta potencia, pero sin embargo es un acto completo adquirido desde la potencia y a él corresponde la *Eviternidad*. Pero hay otro acto, al que subyace la potencia y está mezclado con potencia para llegar ser acto completo según la sucesión, recibiendo adición de pefección, y a este acto responde el *Tiempo*".[24]

En este texto Santo Tomás se refiere al acto de ser, y en el caso de la Eviternidad no habla de operación, que, como en toda creatura y según él mismo enseña, es realmente distinta de su acto. En los puros espíritus hay actos que se suceden uno después de otro, bien que cada uno de ellos es instantáneo, como espiritual que es.

En otro lugar dice Santo Tomás: "Nuestra parte intelectiva, según su esencia, está sobre el tiempo, y la parte sensitiva está sujeta al tiempo" (*S. Th.*, I, 2, 53 ad 3). Sobre este texto se puede fundar una

[24] SANTO TOMÁS, *I Dist.*, 19, 2, 1.

meditación sobre el constitutivo de la *Historia, como conjunción de espíritu y materia.*

Pero hay más. Por carecer de materia primera o segunda, el Acto puro de ser es *físicamente inmutable*: no puede llegar *a ser* substancia o dejar de serla, es decir, no puede cambiar de un modo de ser a otro. Es siempre un puro Acto puro de existir, sin posibilidad de cambio alguno.[25]

Ahora bien, *la Eternidad,* la Duración propia de Dios, está constituída por la *inmutabilidad intrínseca absoluta, tanto metafísica como física de Dios.* En efecto, por *ser metafísicamente inmutable,* Dios no puede comenzar a ser o existir ni dejar de ser, simplemente *es,* es el Acto puro de existir sin comienzo ni fin. La duración o permanencia en el Ser de Dios no tiene, pues, ni principio ni fin, es *interminable. Por ser físicamente inmutable,* es decir, incapaz de pasar de un modo de ser a otro o dejarlo de ser, la Duración de Dios es sin cambio, toda a la vez, sin anterioridad ni posterioridad.

La Eternidad, es, pues, la duración o Permanencia en el Acto de ser o existir, sin principio ni fin y simultánea o a la vez, sin cambio alguno.

Si atendemos a que el Acto puro de Ser, por su concepto mismo, es Acto puro de Entender y Querer, el Acto puro de la Vida más perfecta, veremos cuán precisa es la definición de la eternidad, formulada por Boecio y que Santo Tomás explica y hace suya. "La eternidad dice Boecio, es la posesión toda a la vez y perfecta de la vida interminable" (Aeternitas est Interminabilis Vitae toda simul et perfecta possessio).[26] Santo Tomás en otro pasaje dice que "la razón o esencia de la Eternidad consiste en que Dios carezca de principio y de fin y que tenga su Ser —Esse— todo a la vez".[27] Y por eso, añade en otro lugar el Santo Doctor: "El conocimiento divino está por encima del tiempo y es medido sólo por la Eternidad; y por eso, no conoce las cosas en cuanto están en el tiempo, sino en cuanto están en la eternidad, es decir, en cuanto están presentes, y esto tanto para las cosas necesarias como contingentes; y por consiguiente conoce todas las cosas como presentes en su presencialidad".[28] Lo cual sólo quiere decir que Dios es totalmente actual y presente y, que todas las cosas las conoce en su ser presente y actual: pero no quiere decir que las cosas del tiempo, pasadas, presentes y futuras, en *su* Presencia o Actualidad eterna, Dios no las conozca como son en el tiempo: *pasado, presente y futuro.* Así en su ser siempre presente Dios

---

[25] SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 9, 1.
[26] *S. Th.*, I, 10, 1; y *Com. Th.*, 1, 8.
[27] *Quod.*, 11, 3.
[28] *I Dist.*, 35, 5, 3.

conoce que en el tiempo Adán ya pasó, y que somos presentes los que actualmente vivimos y que son futuros los que nacerán en el año 2000.

Dos son, pues, los elementos constitutivos de la Eternidad, que se relacionan entre sí, de un modo análogo al género y a la diferencia de las definiciones esenciales: 1) El Acto de ser, el Esse —que se identifica con la vida espiritual: intelección, volición— *sin principio ni fin.*

Este primer elemento, que llamo *genérico* analógicamente, lo podría tener una creatura. Según Santo Tomás, una creatura espiritual que es inmortal por su naturaleza —interminable en su término— lo podría ser también absolutamente en su comienzo, ya que Dios la podría crear *ab-eterno,* sin principio en la duración, aunque sí esencialmente con la prioridad del principio Causal de Dios. Dios sería causalmente primero, pero coexistiría siempre con su creatura pues ésta no tendría principio en la duración. La prueba de esta tesis de Santo Tomás —que no comparten otros teólogos y filósofos escolásticos— reside en que Dios existe siempre, que como tal es capaz de crear, que el acto creador —que hace pasar del no ser al ser una esencia— es instantáneo y causalmente es el mismo Dios. Consiguientemente, Dios podría haber dado la existencia a una creatura de un modo interminable, es decir, una duración sin principio ni fin, o brevemente que siempre habría existido y nunca dejaría de existir.

De hecho ninguna creatura ha sido creada *ab-eterno.* Se trata de una simple posibilidad, que conviene tenerla presente para analizar mejor qué es lo analógico específico de la Eternidad de Dios.

2) Porque precisamente el segundo elemento de la definición de la Eternidad divina, es el que constituye la cuasi nota *específica* de dicha Eternidad: el poseer el acto de Ser o Esse *todo a la vez,* sin cambio alguno. Y esto sí es exclusivo y cuasi especificante de la Eternidad de Dios.

En efecto, ninguna creatura es capaz de esta inmutabilidad, —como veremos enseguida— pues, al ser finita, aunque sea totalmente espiritual necesita hacer nuevos actos para su vida: actos de entender, de querer de sentir, etc. con lo cual ya se produce el cambio de un modo de ser a otro.[29]

Lo propio, pues, y *definitorio de la Eeternidad de Dios* consiste en que El es el Ser en Acto puro de Existir —Esse—, *poseído perfectamente todo a la vez, sin posibilidad de cambio alguno.*

---

[29] S. *Th.*, I, 54, 1, 2 y 3. "Es imposible que la acción de cualquier creatura sea su substancia" (S. *Th.*, I, 54, 1). "La acción de la creatura no es su ser" (S. *Th.*, I, 54, 2). "En ninguna creatura la potencia operativa es lo mismo que su esencia" (S. *Th.*, I, 54, 3).

La Duración divina es, por ende, *toto coelo* distinta y fuera de toda duración cambiante, propia y esencial de toda creatura, que, por su composición de potencia y acto, es esencialmente finita y sujeta al cambio.[30]

De aquí que Dios, por lo mismo que es simple, perfecta e infinitamente Existencia —Esse—, Existencia pura, es también simple, perfecta e infinitamente Duración, *Duración pura* que no puede no existir —no puede tener *principio* —ni dejar de existir— no puede tener fin o *término*— y no puede tampoco dejar o llegar a existir parcialmente o en alguno de sus aspectos, una Existencia sin cambio alguno — *sin antes ni después*—. Este durar sin comienzo ni fin y sin mutación alguna es la *eternidad*: la duración del Ser imparticipado, del Ser que *es el Ser o Existencia —Esse—* o Acto puro e infinito, sin mezcla de no-ser o limitación alguna. *Es el Durar puro y simple, todo a la vez,* infinitamente concentrado e identificado con el puro y simple Acto de existir y enteramente inconfundible con cualquier otro ser o duración creada.

16. — *Esencialidad del cambio en todo ser participado*

Ningún ser que no sea su acto de ser o existir, se identifica con con su actividad u obrar. Unicamente en el Acto puro de Dios, el Ser se identifica con su Actividad u Obrar. En efecto, toda actividad, por su concepto mismo, es acto segundo o existente e implica, por ende, el acto de existir. Por consiguiente, si un ser se identifica con su actividad o acto de obrar, se identifica con el *acto de existir,* su esencia se identifica o es su existencia —*su esse*— y, por lo mismo, sería el Acto puro de ser o existir de Dios.

De aquí que un ser participado, cuya esencia no es la existencia, tampoco es su obrar o actividad, y tiene que realizar ésta con nuevas *formas o actos accidentales,* sobreañadidos a su ser permanente o substancial, al que perfecciona con estos nuevos actos. Santo Tomás sintetiza lo dicho con una frase muy profunda y clara: "Nulla creatura est inmediate operativa, ninguna creatura es inmediatamente —es decir por su ser— operativa",

De todo lo cual se sigue que fuera del Acto puro del Ser o Durar, *todos los demás seres cambian,* por lo menos en su actos con que actúan y perfeccionan su ser y, por ende, tienen sucesión en la duración de estos actos.

---

[30] *S. Th.*, I, 10, 6.

17. — *B. Eviternidad.*[31]

Cualquier ser fuera de Dios *no es* el ser o existir, sino que sólo *participa* de él en el grado limitado de su propia esencia. Por eso mismo ningún ser fuera de Dios es sino que sólo *participa* de la duración en la proporción o en la medida de su esencia.

Cuando un ser participado y, como tal, finito y contingente, es una esencia o acto esencial puro, una forma que existe sin potencia o limitación de la materia, una esencia espiritual y simple y carente de partes es por eso mismo *incorruptible* e *inmutable* en su esencia y, como tal, permanentemente duradera, sin posibilidad de cambio substancial.

Pero, en razón del cambio y sucesión de sus actos espirituales de inteligencia y voluntad con que ha de actuar, ya no es absolutamente *inmutable,* sino que cambia.

En estos seres puramente espirituales, puras formas o actos esenciales, de durar incorruptible y sin fin, hay, pues, una doble y esencial limitación, que los diferencia esencialmente de la duración eterna: 1) *que no son su duración,* sino que la reciben y tienen contingentemente con la existencia: y, 2) que *no son su actividad,* sino que la realizan con actos distintos de su esencia, los cuales, si bien son instantáneos, son sucesivos, no pueden darse a la vez, ya que la perfección de estos seres se ha de realizar con nuevos actos, que se suceden de continuo.

La concentración del Acto o Existir o Durar de Dios, fundada en la identidad de su Esencia y Existencia y Actividad, ya no se encuentra en ningún otro ser, aún en aquellos que son tan perfectos o puramente espirituales: la fisura de la limitación penetra en ellos, por *no ser la existencia y,* consiguientemente, *por no ser su actividad.*

Esta duración, la más perfecta de los seres participados o finitos, es la que los filósofos medievales llamaban *Eviternidad: duración* intermedia entre el Acto inmutable de la Duración de la Eternidad y la duración sucesiva de la temporalidad.

La Eviternidad es la duración y permanencia de la existencia de una forma pura esencial o espiritual, y, como tal incorruptible e inmutable, pero que cambia en razón de la sucesión de los actos de su actividad, añadidos como actos accidentales a su ser permanente e inmutable.

---

[31] *S. Th.*, I, 10, 1 ad 1.

18. — *C. Temporalidad.*[82]

Pero hay otros seres, que no sólo no son su acto de existir ni su acto de durar y, por eso mismo, tampoco son su acto de obrar o actividad, sino que ni siquiera *son plenamente su acto esencial* y lo tienen limitado y sumergido en la pura potencia o indeterminación de la materia. La materia introduce la limitación y *multiplicación individual,* dentro de la *esencia específica del acto esencial o forma.*

Esta dualidad de potencia y acto dentro de la esencia —*materia y forma*— trae aparejada la corruptibilidad o *posibilidad continua del cambio* del ser substancial. Además de la sucesión de actos en la actividad, la presencia del no-ser o potencia de la materia en la esencia introduce la posibilidad continua de cambio dentro del ser mismo esencial permanente.

Por otra parte, el no-ser o potencia de la materia trae aparejada consigo la división y la consiguiente difusión de las partes cuantitativas *del ser en el espacio*: el ser no es a la vez todo concentrado en sí, *simple,* sino compuesto y difundido *en la pluralidad de partes, divisibles sine fine.* Esta distinción y divisibilidad in *infinitum* de las partes simultáneas del ser material en el *espacio,* implica a la vez la sucesión de partes divisibles *in infinitum sucesivas en la duración,* es decir, del *tiempo.* Porque el ser es continuamente corruptible y compuesto de partes divisibles y cuantitativas y porque su actividad sobreñadida accidentalmente, está también compuesta de partes como el ser material cuantitativo que la causa, *de ahí que su duración esté también compuesta de partes divisibles in infinitum y sea esencialmente sucesiva o temporal.* El ser material no tiene su ser concentrado en la simplicidad de un acto, sino *compuesto de partes cuantitativas, simultáneas en el espacio, y sucesivas en la duración o temporales.*

El Ser divino se identifica con su Duración, sin ningún cambio metafísico ni físico: es el Acto de ser o existir —esse— simple e inmutablemente. El ser *participado espiritual* tiene la *Duración recibida,* como su existencia pero de un modo incorruptible y no compuesto de partes sucesivas. En él sólo cabe la sucesión y cambio de actos espirituales instantáneos sobreañadidos a su Esencia inmutable. Por su potencia material, el *ser corpóreo* no existe todo en un acto o esencia pura, ni dura a la vez en un acto inmutable de existir, sino en una sucesión continua de antes y después.

La primera duración es la *Eternidad;* la segunda es la *Eviternidad,* y la tercera la *Temporalidad.*

---

[82] *I Dist.,* 19, 2, 1.

Esta manera de existir temporal en partes sucesivas y divisibles, propio de la duración y permanencia en la existencia del ser material es el modo más pobre de durar, como es el modo más pobre de ser o existir, difundido y divisible en partes cuantitativas en el espacio.

Este ser ya no posee la simplicidad de un acto ni toda su duración a la vez. No logra permanecer en la existencia, sino a costa de perderla continuamente en el *pasado,* y sin lograr poseer todavía toda su existencia, que sobrevendrá, pero aún no tiene: *el futuro.* Más aún, la existencia real del ser temporal *nunca es una parte divisible,* sino el punto indivisible continuamente *fugaz del instante presente.* Paradojalmente las partes futuras pasan a pasadas sin ser nunca presente o estables como presentes. ¡Tan precaria es la duración del ser material, el tiempo! El ser material no posee su existencia total a la vez, únicamente se mantiene en ella en un punto indivisible y fugaz, entre lo lo que ha sido presente y ya no es lo que va a ser presente pero que todavía no lo es.

Lo que importa subrayar es que si ese ser todavía *dura* es por lo que aún conseva de *ser o acto y,* como tal, de *inmaterialidad*: y si *dura tan imperfectamente* o se aleja del Acto puro de durar es por su *no-ser* de *la materia.*

En efecto, si bien la esencia del ser material —por su composición de materia y forma— es corruptible en todo momento, sin embargo, mientras no llega ese momento es un *ser substancial permanente.* Esta permanencia del ser substancial bajo la misma forma que especifica a la materia y da unidad al ser compuesto, hace que a través de la sucesión ininterrumpida de sus actos y de sus partes cuantitativas en el espacio y en el tiempo y su corruptibilidad o posibilidad de corrupción incesante, sea siempre el mismo y, *gracias a esta permanencia en la duración, tenga sentido el cambio sucesivo del tiempo.* Porque, como advertía Aristóteles contra Heráclito, cuando éste afirmaba que todo era mutación sin cosa que permaneciera, para que exista el cambio, algo debe permanecer, porque sin algo permanente, no *habría ser que cambie o sujeto de cambio*: no habría ser temporal ni duración alguna, sino creación de algo nuevo y aniquilación de algo anterior.

Esta permanencia substancial del ser material, conserva su unidad y da sentido al cambio, a través de lo que deja de ser y llega a ser en él. El pasado y el futuro como el presente, causados por los cambios accidentales de cantidad y cualidad y por la corruptibilidad o posibilidad de cambio del mismo ser substancial —pero no actual—, le pertenecen al ser permanente y substancial, idéntico a sí mismo: *el presente,* como cambio experimentado en la actualidad. El *pasado,* como un modo de ser experimentado por la *substancia actual perma-*

nente, a la que le perteneció como presente. Y el *futuro,* como algo que pertenece a la *substancia actual permanente,* como algo que será presente.

El pasado y el futuro, como el presente pertenecen a la misma substancia permanente en el presente: como *presente que fue —el pasado—,* y como *presente que será —el futuro—;* pero ambos —pasado y futuro, como el presente— siempre afectan a la *misma substancia permanente en el presente.*

Gracias a su identidad substancial, que permanece siempre la misma —sujeta también a un posible cambio, pero que no se realiza en la actualidad— a través de los cambios, el pasado, el futuro y el presente siguen perteneciendo a la misma substancia actualmente existente, como *accidentes actuales,* de un *presente que es, de un presente que fue y de un presente que será.* Vale decir, que sólo por la unidad ontológica del ser substancial permanente, el pasado y el futuro —con el presente— pueden estar *presentes en él,* como pasado, futuro y presente, sin que se desprendan de él, sin que se rompa la unidad ontológica de la duración.

Esta duración sucesiva o modo propio de permanecer en la existencia del ser material, constituye el *tiempo intrínseco o real* pese a su precaria realidad.

Ahora bien, los seres materiales no son todos de idéntica estructura ontológica; también en ellos existe un orden jerárquico de mayor o menor perfección, casi indefinida, de acuerdo a la mayor o menor intervención del acto y la potencia (n. 12 y 13, de este trabajo). Bastaría recordar los seres inorgánicos, vivos y sensitivos; y aun dentro de cada orden la realización de múltiples grados, que permite la diferenciación esencial de géneros y especies y la multiplicación individual, sin medida, del ser, y que hace que el concepto de *ser y duración* no exprese una unidad homogénea o unívoca, sino sólo imperfecta o análoga, de una nota que se realiza de diversas maneras, relativa o proporcionalmente la misma. (cfr. n. 4, 5 y 6, de este trabajo).

Y como ser y duración son idénticos (cfr. n. 3 de este trabajo), tampoco la duración temporal, común a todos los seres materiales, se realiza en ellos del mismo modo, sino sólo proporcional o relativamente la misma. Como la noción de ser, también la de duración, con ella identificada, y la de tiempo —un modo de ser de la duración del ser material— son una noción análoga, que cubre una diversificación inmensa —como la diversificación del ser— no superada como unidad conceptual unívoca, pero tampoco rota por la equivocidad: *una unidad conceptual imperfecta o análoga.*

Juzgamos que la noción aristotélico-tomista de tiempo, vinculada ante todo a la *cantidad* del ser estrictamente material —*numerus motus secundum prius et posterius*—, tan opuesta a las nociones de tiempo de algunos autores contemporáneos, como Bergson y Heidegger, entre otros —vinculadas más bien a la *cualidad,* al ser mismo— podría ser integrada dentro de la unidad analógica superior de tiempo, como duración sucesiva, propia del ser material, en general realizada de diversas maneras de acuerdo a la modalidad de cada ser material, a saber de acuerdo a la mayor o menor participación del ser o del acto sobre la potencia. Es decir, que una profundización de la noción de tiempo, que escapa al propósito explícito de este trabajo, podría aunar en *una unidad analógica superior* las diferentes nociones de tiempo, diferentes entre sí, porque se refieren a una duración de seres también diferentes, dentro del ser genérico material: de seres en que domina más la materia —los seres inorgánicos— y los seres en que domina más y más *la forma esencial,* vinculada más a la *cualidad* que a la *cantidad* —plantas, animales y, en la cima el hombre con una forma o alma espiritual—.

De este tiempo real, identificado con la duración o ser de los entes materiales, debe distinguirse cuidadosamente el *concepto de tiempo,* que nuestra mente elabora a partir del tiempo real, abstrayendo la duración sucesiva de los seres concretos que duran, y otorgándoles una regularidad uniforme, inspirada en los movimientos siderales. Este tiempo que pensamos como coexistiendo y midiendo la duración sucesiva real, el *tiempo real,* de los seres concretos, *no es real,* no existe fuera de nuestra mente: es un *ente de razón,* elaborado por nuestra inteligencia sobre el *fundamento del tiempo real* por abstracción del mismo.

OCTAVIO N. DERISI